استشراق الاصالة

عزيز العظمة

بين الاستشراق والتأصل قرابة . فالاستشراق علاقة خارجي بداخلي ، كما ان التأصل علاقة ما خرج عن الاصل بأصله . المستشرق من درس الشرق عبر قطيعة ثقافية ، وداعية التأصل (من متعرب او متأسلم) يرتبط بأصله عبر قطيعة زمانية . واذا كانت قطيعة الاول مع موضوع بحثه قطيعة وجودية تنبع من طبيعة الاشياء بذاتها ، فان الثاني يبتغي ان تكون قطيعته مع الاصل الذي يروم استعادته هفوة من هفوات تاريخ اراده رحوما . وان تميز المستشرق عن قرينه من ارباب الاصالة والتأصل بتوجهه التأملي تجاه موضوع استشراقه ، فان هذا التميز يبهت عندما نعتبر علاقة الفعل التي تربط بين المستشرق والشرق وعندما نصطدم باستحالة التمايز الفعلي بين علاقة الفعل هذه وعلاقة الفعل التي يتطلع اليها ارباب الاصالة من سلفيين ، خصوصا اولئك الذين يكتشفون التراث بعد غياب عنه ، والذين يرتجئون من الاسلام اصلا يبنون عليه ما استحال حتى الان بناؤه باسم العروبة او باسم الماركسية .

في كلتا الحالتين ، نجد ان رأب القطيعة بين الحاضر والذاهب عملية ثقافية تبتغي فعلا كفاية لها . فالقطيعة فعلية في كلتا الحالتين — وجودية في الاولى ، وخطأ في الثانية ، وعملية الربط بين الحاضر والذاهب تتمثل في معرفة الاول للثاني في سبيل وصلهما . فالمستشرق يروم معرفة الشرق لأن المستشرق جزء من وحدة ثقافية (وبالتالي سياسية) كبرى ذات شبكة علاقات متعددة ومعينة مع موضوع بحثه : فهذه الوحدة الثقافية الكبرى تتصل بموضوع بحثها الشرقي برابط معرفي يتكامل مع روابط السيطرة السياسية والاقتصادية والجغرافية والثقافية والحضارية بكامل معانيها ، روابط تشكل المعارف والمفاهيم الاستشراقية مفاهيمها المضمرة والعاملة التي يرسمها

المستشرق بشكل علم[١] . العلم الاستشراقي محتوى الصلة بين الحاضر والذاهب ، تجعل من سلبية القطيعة الوجودية امكانية العبور من الاول الى الثاني وامكانية الفعل في داخله كما على اطرافه .

كذلك الامر في كل سلفية ــ ومرادنا في هذه الصفحات هو مناقشة الشبه ــ سلفية ، التي تتوخى الحداثة بصورة « عضوية » زمانيا ، اي بشكل يكون بالامكان فيه تمثل الماضي برمته أو بعناصر منه ، دون الالتفات للانقطاع الزماني الذي يفصلنا عن التراث . فشبه السلفية التي تستلهم الماضي تتصل معه بصلة مماثلة لصلة الاستشراق . فهي تستشرف وضعا ماضيا ، بعد قطيعة معه ، استشرافا معرفيا آملة ان تكون هذه المعرفة وسيلة الامساك بعنان هذا الماضي ، او تلك العناصر منه التي تتراءى ضرورتها حاضرا ، في سبيل الفعل فيه بهدف جره نحو الحداثة.وشبه السلفية هذه تفترض فعلا راهنا لعناصر من التراث تختارها حسب مشاربها في الحداثة ، وتلغي الانقطاع مع الاطار التي كانت فيه هذه العناصر فاعلة ، وتجعل من معرفة هذه العناصر ــ اي من دراسة التراث ــ الوسيلة الاولى والخطوة الاولى في توظيف هذه العناصر توظيفا موجها نحو الخير والحداثة والاشتراكية والعقلانية والتقدم والانسانية ومترادفاتها الكثيرة الآتية عن انثروبولوجيا عصر الاستنارة .

الشبه سلفية ، اذن ، كالسلفية وكالاستشراق ، تضع نفسها في علاقة معرفية مع السلف ومع التراث في المقام الاول ، آملة ان توفر لها المعرفة مدخلا للفعل في داخل التراث لاخراجه من تراثيته وجعله ليس فقط راهنا (فهو راهن . ولكنه ومن كفايته الماضية ومثقل بترهل الانحطاط)[٢] ، بل لجعله فاعلا في الحاضر في سبيل المستقبل

---

١ ــ حول المحيط الاوسع للاستشراق يمكن الرجوع الى :

A . Abdel–Malek , «L'Orientalisme en crise» , **Diogène** , 44 (1963) 109– 142

P . Lucas and J– C . Vatin , **L'Algérie des anthropologues** (Paris , 1975)

E . Said , **Orientalism** (London , 1978)

A . Al– Azmeh , «The Articulation of Orientalism»

٢ ــ راهن غير مباشر ولا زماني ، فهو راهن لانه كان التعبير الاكثر عقلانية والاكثر دقة علمية هو تعبير محمد عابد الجابري عن هذا الموقف : « كيف يمكن للفكر العربي المعاصر ان يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه ويوظفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه اول مرة . اتجاه محاربة الاقطاعية و الغنوصية والتواكلية وتشييد مدينة العقل والعدل ، مدينة العرب الحرة ، الديمقراطية والاشتراكية » نحن والتراث (بيروت ١٩٨٠) ص ٦٦ وفي اماكن اخرى .

المبني على العقل والتقدم والانسانية ــ او مجرد النمو التكنوقراطي كما في مناقب الدول الخليجية وعدد متزايد من الدول العربية الاخرى .

الاستشراف المعرفي هو الرابط بين الحاضر والذاهب انن ــ الحاضر الاستشراقي او الشرقي المعاصر ، والذاهب التراثي العربي الاسلامي . الاستشراف المعرفي وسيلة العبور والربط وتجاوز المكان والزمان ، وسيلة تحويل الانقطاع الى فعل[٣] . وللنمط العملي لوجود معرفة التراث هذا نتائج كثيرة يجب الالماع اليها اذ هي تفرض نمط فهم التراث والمفاهيم العاملة في استصلاحه . فالمقال الاستشراقي كالمقال الشبه سلفي مقال سجالي اولا ، اي انه مقال معياري يقوم على تصور معين لما هو نموذجي (اوروبا بفاعلياتها المختلفة في الاستشراق ، والنهضة او الحداثة بتصوراتها واشكالها المختلفة عند شبه السلفيين) تبنى على اساسه صورة التراث موضع الدراسة . وان كانت احدى فصائل السلفيين تشكو من فساد الزمان وتستلهم الماضي نموذجا وحيدا ، الا ان ليس في مقالها ما هو كاف لاقناع الدارس بان صورتها لما تستلهمه من الماضي ليست اسقاطا عاديا ومباشرا لمرام مسبق لها ، اسسه لا تمت بصلة الى التراث بل تستمد من نماذج للاصلاح تقارب النماذج الاوروبية (نستثني من هذا المحيطان المعزولان ثقافيا في النجف وفي نجد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومحيطات اخرى لم توفق في املاء عزلتها على العالم).

هذه الخاصية السجالية تستصلح التراث بفرض صورتها عليه ، وقد تكون هذه الصورة سلبية كما في الاستشراق او ايجابية كما في الشبه سلفية . فنجد ان الاستشراق يرى في تراثنا صورة معكوسة لمفهومه عن الغرب حيث تقابل عناصر تراثنا عناصر الغرب مقابلة المرآة للشيء[٤] . يتخذ الاستشراق اصوله من الحد الادنى لتصور الغرب نفسه بصورة تشعب المترادفات الناتجة عن الفكر الليبرالي بمفهومه الاوسع :

---

٣ ــ ينتج عن هذا العبور الكثير من السياسات التقدمية . انظر مثلا رفض وعدم رفض اتجاهات تراثية لموافقتها او معارضتها في تراثيتها لما يظن انه استمرارية حالية في الحداثة كالتي تكلم عنها عبد الفتاح اسماعيل في مواقف ، ٣٧/٣٨ ، ص ٣٣ ، وتثبيت العلاقة المعرفية بالتراث عن طريق قرارات ادارية ــ التقرير المعرفي يصبح تقريرا سياسيا اداريا مباشرة .

٤ ــ بالنسبة للتعيين العكسي للتراث في الاستشراق ، انظر التحليل التفصيلي في مقالنا المشار اليه في الحاشية الاولى اعلاه بالاضافة لدراسة عبد الله العروي عن فون غرونباوم في العرب والفكر التاريخي (بيروت ، ١٩٧٣)

عقل/ عقلانية/ انسانية/ حرية/ ديمقراطية/ مجتمع مدني منظم/ تطور ، وينتج عنها مقابلات في مجال الشرق : نقل/ لا عقلانية/ استبداد/ تفرد/ مجتمع مفتت الى احياء وعشائر وطوائف/ ركود وانحطاط . وفي مقابل عقلانية وحرية الفكر الغربي يضع الاستشراق لاهوت وجمود الفكر العربي الاسلامي . وأسس هذه المتقابلات كلها مفهوم معين لجوهر المجتمع العربي الاسلامي كمجتمع تحكمه فكرة تفرد واطلاق الالوهية التي لا يقابلها في المجتمع الا الفردية والفوضى والجهل ، اذ ان كل ما لا يرتبط بالله فهو دون معنى ودون دلالة . على ذلك فللحياة الفردية هدف واحد هو التعبد ، وهذا الهدف هو الرابط الوحيد الذي يربطها بمحيطها الاجتماعي والفكري ويستغرق كل امكانياتها البنيوية . كل ما خلا ذلك لا بنية له وهو مسرح للعبث واللااستبداد وللتواكل وللعلوم المنحطة ان لم تكن لها صلة بالتعبد ـ فالفلسفة وكل ما تعلق بها منبوذ ، والمنطق منبوذ ، وكل علم مما ليس منكبا بصورة اساسية على اعادة توكيد طقسية وعلى ذكر مستمر للالوهية يصبح غير ذي معنى . اما الاساس الغربي الذي جرى عكسه في سبيل تعريف وتعيين جوهر الشرق فهو بالطبع مفهوم الانسان : فالانسان وخصائصه التي عينت في القرن الثامن عشر هو ما يعرف عكسه الشرقي ، فمقابل الانسان نجد الله ، ومقابل الديمقراطية الطبيعية نجد الاستبداد غير الطبيعي ، ومقابل العلم وفاعليته العقلانية نجد اللاهوت ، ومقابل العقلانية السياسية المتمثلة في السياسة القائمة على المصلحة نجد السياسة القائمة على الهوى ، ومقابل القومية نجد العنصرية والطائفية ، ومقابل الاخلاق القائمة على الروح العامة نجد النفعية الذاتية ـ وفي نهاية المطاف في مقابل الثقافة الاوروبية نجد ما هو مجرد طبيعة في الشرق .

هذا النظام السجالي للمتقابلات هو البنية الاساسية التي يقوم عليها الاستشراق ، الذي هو في فحواه الضمني اذن مقال اخلاقي يعتمد على المناقب والمثالب . وبما انه مقال اخلاقي اساسا ، فهو قادر تمام المقدرة على القفز فوق الزمان والمكان وربط نفسه ربطا مباشرا بموضوعه عبر معرفة لهذا الموضوع قائمة على افتراضات حول الذات . هو بكلمة اخرى قادر على ربط نفسه بموضوعه عبر انقطاع مطلق يضعه بينه وبين موضوعه ـ فموضوعه نقيض ذاته ، اي ان جوهر موضوعه هو مغايرة ذاته . وهو بذلك كعلاقة فيض افلوطيني بالواحد الناتج عنه ـ هو عكسه المطلق وغيريته المطلقة ، اي لا وجوده المطلق ، هو وجوده كما يتراءى في المرآة ، هو لاهوتيته المعينة بهويته .

لا ينتج عن هذا السجال الاخلاقي القفز فقط فوق الزمان والمكان ، بل ايضا القفز

عن الخصوصية . فالزمان والمكان يحددان خصوصية شيء في علاقته بأشياء أخرى وفي علاقته بالعلم ومدى قابليته لان يصبح موضوعا لعلم يعتبره خصوصية ويتمثله علميا بصفته خصوصية . اما حين يتم العبور المعرفي بين ما يعتبر جوهرا للغرب الى غيريته في جوهر الشرق ، لا يصبح لاي منهما خصوصية تجعل ربطهما العلمي ممكنا ، اذ ان العلاقة بينهما تصبح تلك التي بين جوهرين مغايرين . يعبر الشبه سلفيين عن هذه المغايرة المطلقة بتعبير الاصالة .

يتقاطع الاستشراق ودعوة الاصالة في هذه النقطة بالذات . فكلاهما عبور معرفي عبر مغايرة مطلقة ، اصيلة لدى المستشرق ومفتعلة لدى صاحب الاصالة ، يروم الربط الفاعل بين الغيرين. كلاهما استصلاح معرفي لماض منقطع. اما الفرق بينهما، فانه يقوم في الشحنة المعيارية المعطاة للماضي والحاضر . فالاستشراق قد يكون راضيا عن ماضينا وقد لا يكون ، وقد يكون راضيا عن الحاضر الاوروبي وقد لا يكون . وفي جميع الاحوال فان نظرته الى ماضينا من منظور حاضره لا تختلف ولا تتحول بتحول الشحنة المعيارية . ولما كانت الشحنة المعيارية لا تحول محتوى علاقة الاستشراق بماضينا ، فان اختلافه الممكن (وهو ليس بمتحقق دائما) عن دعوة الاصالة ، التي يتفق معها في كثير من الاحيان ، هو اختلاف شكلي بحت . اختلاف لا يمس جوهر تصوره وتصورها لماضينا ولتراثنا انه اختلاف شكلي ضمن تماثل صوري ، وهذا التماثل الصوري هو الذي يفرض المحتوى في كلتا الحالتين . فهو الذي يفرض ويحدد شكل العلاقة ، الذي يملي بدوره نمط وجود الماضي والتراث ضمن مقال الاستشراق ومقال الاصالة . في الحالتين ، نرى صلة حاضر بماض عبر انقطاع يتم عبوره عبورا نموذجيا ، عن طريق تاصيل الحاضر وتاصيل الماضي بأصالة الحاضر (على الرغم من ان السلفي يعتقد بانه يقوم بعكس ذلك) بفرض جوهر يحل في الماضي ويجعله اصيلا .

بالاضافة الى ذلك ، كمفهوم لثقافة حصرية ، فكرة محلية عربية ، بل لها اصول قديمة في الفكر الغربي المحافظ المعادي للاستنارة وللثورات في اواخر القرن الثامن عشر ، والنصف الاول من القرن التاسع عشر ، خصوصا لدى مفكرين مثل دو ميستر ، ولورنز فون شتاين وسافيني وغيرهم من دعاة التحول التاريخي-العضوي-النابع من اصالة شعب ما ، ولها امتدادات وخبرات واسعة في الفكر الفاشي في المانيا وايطاليا في هذا القرن ، كما انها تتنامى باطراد في اوروبا اليوم وخصوصا في الجمعيات الفكرية المحافظة في فرنسا . ليس المقصود من هذا التعداد القول بأن فكرة الاصالة العربية

والاسلامية اليوم فكرة مستوردة ، فمن المشكوك به ان الجزء الاكبر من دعاتها المعاصرين على علم بأصولها الاوروبية . وانما المقصود من هذه الملاحظة اننا نرى لدى دعاة الاصالة مفهوما للثقافة العربية ــ الاسلامية يماثل في عضوانية فهمه للثقافة العضوانية التي تكون الاستشراق ، وذلك بغض النظر عما اذا كان ارباب الاصالة هؤلاء قد استقوا افكارهم في الافكار الاستشراقية مباشرة (وهذا الارجح ، اذ علينا الا نحصر الاستشراق في اعمال المستشرقين بل ان نراه في مجالاته الاوسع من نظم التعليم المدرسية والجامعية وثقافات وسائل الاتصال الرسمية وغيرها ، وان نرى في استشراق العرب والفكر العربي المعاصر دورة من ادوار الاستتباع الثقافي) ، ام من افكار حول الحضارة انتشرت لدينا بطرق غير مباشرة كالتي اشرنا اليها لتونا(*) .

ان استعارة المحتوى والعبارة من الافكار الغربية المنتشرة ، يبقى على كل حال ، عاملا مساعدا. فالاصالة هي استشراق ليس لأنها تفترض مفاهيم استشراقيــة بمسماها ، ولكن لانها تعيد انتاج المفاهيم الاستشراقية بعد تمثلها لصور الفكر الغربي ــ الاستشراقي في احدى هنيهاته . وذلك بعد ان انقطعت مع انقطاع عصرها القسري ، عن ماضيها . فلا اصولوية دون هذا الانقطاع ، ودون اشكالية الصلة هذه بالماضي ، التي تنتج عن هذا الانقطاع .

الاصالة كدلالة على جوهر ما وراء التاريخي مفهوم لا بد وان يفرض طغيانه التام على مجمل المجالات التي يعتاش فيها . واصالة الشرق المقابلة لاصالة الغرب تملي على الشرق (وعلى جهلها النسبي بالغرب) خصائص جوهرية يرى فيها دعاة الاصالة (كما يرى المستشرقون) مبدأ تفسيريا كافيا لتعليل وتحليل كل ما وسم باسمها ــ اي الاسلام ثم العروبة سابقا ، والاسلام اليوم . فالجوهر الاسلامي هو ما يضيء التاريخ الاسلامي والثقافة الاسلامية اضاءة ليست فقط روحية ، بل اضاءة معرفية . فان حضور هذا الجوهر هو ما يجعل من مدينة ، مدينة اسلامية ، ومن تاريخ ، تاريخا اسلاميا ، ومن تراث ، تراثا اسلاميا ، ومن ثورة ، ثورة اسلامية . الاسلام هو ما يفصل بين فكر وفكر ويجعل احدهما اسلاميا وبالتالي يلصق به (بالنسبة لداعية

* ــ لا بأس من التنويه هنا الى ان هذين الاصلين للاستشراق التأسيسي يلتقيان في كتابات غوستاف لوبون الذي ما فتيء الكثير من دعاة الاصالة يتخذونه شاهدا على عظمة العرب . غوستاف لوبون احد ابرز منظري العنصرية العرقية في فرنسا في اواخر القرن التاسع عشر .

الاصالة الاسلامية) شحنة معيارية ايجابية ، وهو ما يجعل هذا الفكر منتميا الى نوع من الفكر لا يستقيم فحواه الكامل الا بعلاقته الخفية بنوع آخر هو اللااسلامي الخارج بالتالي عن الاصالة[٦] . تصبح اسلامية الشيء اذن ليست وصفا لخصائص له او لعلاقاته الداخلية والخارجية بقدر ما هي حكم عليه بالاسلامية والاصالة او بغيرها . يصبح تأصيل الشيء هو الهدف الاساسي من البحث العلمي . تأصيل الشيء ورده الى اصوله بعرضه على هذه الاصول وجريان الحكم عليه بالمطالبة ومن ثم بالاصالة . وبالتالي فان العلاقة المعرفية التي تربط صاحب الاصالة بعناصر هذه الاصالة على علاقة حكم قائم على تصنيف معرفي يعتقد اربابه انه قائم على تصنيف وجودي للاشياء الى نوعين احدهما اصيل ، ويغدو البحث والنظر عملية في اساسها قياسية تصنيفية تشبه في بعض اوجهها العمليات التصنيفية التي قام بدراستها كلود ليفي ـ ستروس لأساطير شعوب اميركا الجنوبية وغيرها[٧] .

العمليات التصنيفية رد على اصول وانتماء لانواع . وهي بذلك دونما علاقة بالزمان او بالمكان . فالانواع وحدات كيفية ، يضحي من منظورها المكان الذي توجد فيه العناصر التي يجري تصنيفها وجودا محض ظرفي لا علاقة حقيقية لها به . يصبح المكان مجرد مجال للوجود ، كما يغدو الزمان عنصرا كميا تخطه الاستمرارية البحتة ، اي يتحول الى دهر . تنتفي بذلك عن الزمان خاصية التغيير الكيفية ، كما تنتفي عن المكان خاصية الحيز الكيفية . ويصبح من الممكن بالتالي توحيد ازمنة ماضية وحاضرة ومستقبلية ومجالات مكانية شتى وحصرها في نقطة معرفية واحدة هي الاسلام وهي الجوهر الوجودي والمعرفي على حد سواء . المستقبل ترداد للماضي على الرغم من الانقطاع عن الماضي الذي تعترف به الاغلبية العظمى من دعاة الاصالة . المستقبل يحاذي الماضي ويحتذي به ويعتبره قياسيا ، على انه عبرة يجب الاعتبار بها كما كان الاعتبار الهدف من التاريخ ومن الادب ومن السير في تراثنا : الانتقال من جزئي الى

---

٦ ـ ناقشت عدم امكانية تعريف الاسلام المعاصر بحد ذاته دون الرجوع الى اللااسلام في مقالي « مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر » ، دراسات عربية كما رددت في هذا المقال كل مفهوم جوهري للدين وطرحت تعريفا اسميا له يعتبره التميزات (اي الدخول في حيزات) المعينة تاريخيا لذلك التضاد بين القدس والدنس الذي عينه التاريخ واحداثه على انه اسلامي .

٧ ـ تناولت تصنيفية الاستشراق وجوهريته بالتفصيل في مقالي المشار اليه في الحاشية الاولى اعلاه . وانظر الى هذا، ادوار سعيد في عدة مواضع من كتابه المذكور .

جزئي مع افتراض ان احد هذين الجزئين كلي ، كما في اصول الفقه . الاصالة انن نموذج ينفي الكلية ويعتبر الاصل ـ النوع كلا ، مع ان النوع مجموعة من الخصائص موضوعة وضعا دون ان تكون نتاجا نظريا لعلم يسمح باعتبار وجوداتها حيزات لها .

توحيد الماضي والمستقبل على اساس قدوة الاول للثاني هو الفعل المرجو من العبور المعرفي بينهما . ويتم هذا العبور كما رأينا بتوسط مفهوم للجوهر يفرض جوهريته على الموجودات جاعلا من نفسه نوعها . وبتوسط الجوهر الاسلامي كمحتوى للاصالة ، ينتفي الانقطاع الفعلي بين الماضي والمستقبل ويصبح الانقطاع واهيا شاحبا لا وجود حقيقي له ولا اصالة . يكفي لبناء المستقبل النابع من اصالة الجماعة ان يحتذى ماضيها ، واحتذاء ماضيها عملية فكرية اسماها عبد الله العروي بالاشارة لنديم البيطار « منطق الذكر والمعاودة »[٨] يتم فيه ترتيل نماذج في خصوصيتها (لا في عموميتها او في اطارها العلمي) وفي جزئيتها النوعية ، لكن هذا الترتيل ليس تعبيرا عن تواتر سنة ما كما يرى العروي ، بل هو تعبير عن استمرار جوهر يخترقنا رغم انقطاعنا ويكون منا الجماعة التي كان ماضيها هو ماضينا والتي سيكون مستقبلها هو مستقبلنا .

• • •

لعل كتابات ادونيس النثرية هي تلك التي تمثل البنى الاصولية المستشرقة بكمالها واكتمالها الاسمي . فهي استشراقية في نظرتها لمكونات التراث ولعلاقة الماضي بالحاضر ، وهي اصولية في تسميتها ، واحيانا رؤيتها لمحتوى تضاد هذا التراث وان كان هذا التضاد نفسه تراثي بقدر تراثية ضده . وهذا الضد المفضل لدى ادونيس اكثر اصالة من التراث السائد لانه اكثر حداثة ، اي لأن له خصائص هي خصائص المستقبل ، خصائص جوهرية تجعل من العبور بين الماضي والمستقبل عملية تجري بتوسط معرفة اصالة ماضيه حضورها واستباقها لنا هو ما سيمكننا من توجيه انفسنا نحو الامام .

العبور بالمعرفة بين الماضي والمستقبل باسم الاصالة عبور معياري بين ايجابية وايجابية تتوسط بينهما سلبية مطلقة تفعل فعل الوسيط الزماني الفعلي : ان العبور بين

---

٨ ـ مفهوم الايديولوجيا ـ الادلوجة (الدار البيضاء ، ١٩٨٠) ص ١١٩ .

الايجاب الماضي والايجاب الآت يصبح عبورا واقعا وتاريخيا طالما ان فترة الاظلام الحالية التي تفصل بينهما فترة واقعة فعلا ومعاشة راهنا . ووجود الاظلام الآني هو ما يجعل الربط بين الايجابيتين فعلا واقعا ووصلة زمانية بين زمانين .

يقدم لنا ادونيس جوهرين . جوهر ثابت وآخر متحول ، اولهما سيأتي متخثر وملازم للا فعل وثانيهما فعل خلاق ومتجدد . اولهما ذو عادية طاغية ، وثانيهما خارق للعادة[٩] . اولهما ماض وحاضر على حد سواء ، وثانيهما ماض ومستقبل هو كمهيار « لغة لاله يجيء » يتزامن الثابت والمتحول في ماضي ثقافتنا العربية الاسلامية وانحط المتحول في حاضرنا حيث استتر وغاب بانتظار الحتم الأخروي الذي سيخرجه ليملأ العالم العربي الاسلامي فعلا وتجاوزا وابداعا كما امتلأ بجور التقليد .

ينقسم الحاضر والماضي اذن الى نوعين . احدهما ثابت والآخر متحول . تتوازى هذه الثنائية مع ثنائية معيارية ايجابيتها المتحول المستتر الآتي . كما تتبدى هذه الثنائية في مقال تاريخي يصنف الاشياء الى واحد من النوعين ويسمي الاشياء في تفاصيلها بالمثالب او المناقب العامة التي تميز وتفصل بين النوعين ـ اي ان العلوم الاسلامية ، لا تملك ، على سبيل المثال من اصول وتفسير وفقه وغيرها خصائص تميزها عن بعضها البعض ، بل انها بنات استمرارية جوهرية تتسم بنفس الخصائص التي تطبع النوع « ثبات » وتسري في مجمل عناصره دون ان تميز الواحدة عن الاخرى ، ويضحي المقال التاريخي في مجال العلوم الاسلامية ترداد لعبارات تلصق بأي موضوع جرى تصنيفه ضمن خانة الثبات دونما تمييز وبدونما فصل ـ اي دونما خصوصية لأي شيء . وبالتالي دونما وجود للعام (الا بشكل ثبات جوهري) ، اي دونما وجود شروط اي تحليل علمي . ينحل المقال التاريخي الادونيسي اذن ، الى سياق التسمية والوسم بواحدة من صفتين لا ثالث لهما ، سياق للتسمية وليس للعلم ولا حتى للمعرفة .

اصول ثنائية جوهر التاريخ خارجة عن نطاق مقالنا هذا وتقع ضمن اطار انثروبولوجيا للفلسفة لم يتسن لها التحقق بعد . الثنائية في خصوصيتها الادونيسيه ليست نابعة من تضاد بين نوعين اساس احدهما اتحاد المستقبل والحق مع الانا

---

٩ ـ هذا تعبير ادونيس في فاتحة الهداية ، فاتحة لنهايات القرن (بيروت ١٩٨٠) ص ٣٠ .

الادونيسية فقط[١٠]. بل ان اسطوريات هذه الثنائية قائمة على فهم للفعل التاريخي يقوم على اعتبار الربط بين المستقبل والماضي الذي سبق . وان تطرقنا الى فحواه المعرفي وخصائصه ، عملا قائما على رؤيا الشاعر الذي « يقفز بحدسه فيما وراء العقل والمنطق ... حيث لا يعدو امامه اي حاجز . تصبح الطبيعة بين يديه كائنا لينا يسمع ويستجيب . يتحدث مع الحجر ، ويمتطي الهواء ، ويسير على الموج . لا يقدم افكارا بقدر ما يقدم حالات »[١١] . عندما يصبح الفعل التاريخي ضربا من الكهانة وتتحول السياسة الى شعر يتحول الماضي الى نار تحرق التاريخ في واقعه وتحكيه بشكل اسطورة بدء ونهاية يتفوه بها الشعر تمتمة سحر ويصوغها النثر .

والشاعر الذي ينثر مهيارا ويروم تحررا اباحي المسمى[١٢] وتوكيدا للتجدد المستمر حيث « البكارة الدائمة »[١٣] ، يتخذ من التاريخ ما قبل تاريخ دوام البكارة وما قبل تاريخ كوابح دوام البكارة . والكوابح هذه هي البنية القديمة التي ينبغي هدمها . الا ان هذا الهدم يجب ان يكون هدما شبه سلفي . فان « هدم الاصل يجب ان يمارس بالاصل ذاته »[١٤] ، كما ان الثقافة المرجوة يجب ان تستمد من عناصر سابقة ، فعن القرمطية يريد ادونيس انتاج الاشتراكية ، وعن الصوفية انسنة الوجود ، وعن الشعر التوكيد على فاعلية الشخصية الخلاقة ، دون ان ينسى الاشارة ولو الاسمية الى ان هذه التجارب يجب ان تستفيد من الاسئلة التي تطرحها التجارب الاخرى وفي طليعتها اليوم الماركسية[١٥] .

---

١٠ ـ « انا قيمة ثابتة ... انا الاصل » (فاتحة ، ص ١٤)« لم تبق اية نمي الاية » ، « وطني في الاجيء ... » (قصيدة « هذا هو اسمي ») الخ .

١١ ـ فاتحة ، ص ٣٠ اخطأ بولس نويا في مشابهة اطروحة ادونيس بفينومنولوجيا هيغل . من ضمن ما اخطأ في انه لم ير الفرق بين الاخروية الميتافيزيائية الهيغلية المبنية على واقعية تاريخية ، وبين الاخروية الادونيسية القائمة على فهم للفعل التاريخي يذكرنا بالارسوزي وباصوله المباشرة وغير المباشرة (بولس نويا « استهلال » للكتاب الاول من الثابت والمتحول ، بيروت ١٩٧٤ وما يليها) . انظر ايضا فاتحة ، ص ٢٢ .

١٢ ـ انظر مقالات عديدة في فاتحة ، والثابت والمتحول ، ٣/٢٧٦ ـ ٢٧٨ . لانتقادات ادونيس للثقافة الراهنة ، انتقادات صائبة وساخرة في وصفها للعوارض ، موضع بحث طويل في وصفها للعلاج .

١٣ ـ ادونيس ، مقدمة للشعر العربي (بيروت ، ١٩٧١) ص ١٠٥ .

١٤ ـ الثابت والمتحول ، ١/٣٣ .

١٥ ـ فاتحة ، ٢٢٥ .

العبور المعرفي الى الماضي في سبيل وصل الحاضر بالمستقبل يجري اذن بمقابلة اصول بعضها ببعض وبتقسيم التاريخ الى ما هو خير وما هو ليس بخير(١٦) . مقارعة الاصل بالاصل والخروج عن الاصل بالاصل تترجم معرفيا وتاريخيا بمقارعة الثابت بالمتحول ، اذ لما كان الاصل « هو الثابت القديم ، وما يجيء هو المتحول المحدث ، فان القضية الاساسية في دراسة الثقافة العربية ، وفي التراث العربي بعامة ، هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول ، او طبيعة الصراع بين اهل الاتباع واهل الابتداع »(١٧) .

العلاقة بين الجوهرين علاقة تضاد . هي علاقة عنصرين احدهما عنصر فساد والثاني عنصر نهضة ، كما في الفكر السلفي . هما عنصرانْ مستمران لا تاريخيان كل منهما يفرض خصائصه على مجمل افراده دون ان يجعل لها خصوصية ، كما في الفكر الاستشراقي والسلفي . الثبات عبارة ترتل في سياق كل ثابت وتجد اساسها في الجوهر الذي يكون الثقافة العربية . وهذا الجوهر ما انفك المستشرقون والسلفيون يبلغوننا هو الاسلام الذي يستغرق « الكل الثقافي العربي » ونظرته الشاملة للفكر والعمل والوجود والانسان(١٨) ، هو الكل الذي تكفي تسمية افراده به لالحاقها به .

كلاثية هذا الجوهر مطلقة . سمته الاولى اللاهوتانية التي ، كما رأينا سابقا بصدد الحديث عن الاستشراق ، بغلو فصلها بين الانسان والله ، تجعل من الوجود الفعلي وجودا متشيئا يكاد ينفي الواقع ويستغرق الوجود في الوجود الالهي ، منافيا بذلك متطلبات الفوبرياخية المبسطة التي يمتطيها ادونيس في نقد الدين . يضحي الوجود الدنيوي للانسان وجودا مستغرقا في الله وتجلياته الارضية من امة ودولة وأسرة(١٩) .

---

١٦ ـ تصنيف التاريخ بين الصالح والطالح يطبع وللأسف كتابات الماركسيين المعاصرين الذين يفطون كالسلفيين في استلهامهم عبر الماضي واستخدامها نماذج تحتذى اليوم ، مع الفارق البسيط ان هذه النماذج لدى الماركسيين العرب المعاصرين مجرد تجارب اولى لتجارب ستأتي بشكل اكمل ضمن اطار نظرة تطورية مبسطة للتاريخ ـ انظر التلفيق المدرسي الخانق لحسين مروة ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية** (بيروت ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) والمشروع المأمون ـ جماتوني للطيب تيزيني ، **من التراث الى الثورة** (بيروت ١٩٧٦ ـ وملاحقه) .

١٧ ـ **الثابت والمتحول** ، ١/ ٣٥ .

١٨ ـ المصدر نفسه ، ١/ ٢٠

١٩ ـ المصدر نفسه ، ١/ ٢٧

بين الوجود الديني والوجود الدنيوي اذن علاقة تضاد يستغرق فيها الاول الثاني وينفي حيزه الفعلي ، جاعلا من الدولة والامة والاسرة تجليات لجوهر عوضا عن كونها وقائع محددة لها خصوصيات في حيزاتها السياسية والانثولوجية والجغرافية والاجتماعية . الانسان هو اللادين .

ولما كان الدين هذا هو معطى وضع في زمن سابق دوما ، كانت الماضوية وما ضارعها من تناقض مع الحداثة وتمحور حول الماضي والنظر للتغير والتأخر على انه انحراف على الثبات وعلى الماضي اصلا[٢٠] . واذ يمنح ادونيس كما منح قبله الكثيرون ، هذا الاصل المبني خاصية البقاء واللاتحول ، ترتب على مقاله التاريخي ان يثبت له اصولا سحيقة . ولذا كان لزاما عليه ان يجعل من الفتنة الاولى نموذجا مطابقا وان كان اوليا للتضاد النموذجي الذي كان الفتنة الكبرى ، جاعلا بينهما استمرارية الشيء عينه ، كما جعل بينهما وبين فتنة المختار وثورة الزنج ودولة القرامطة استمرارية العين الذي لا يختلف مع ذاته الا في استمرار وجوده في تواريخ مختلفة . كل من الحوادث جوهريا عين الحادث الاخر . يتطابق معه تمام التطابق الا في الاسم والظواهر البرانية الاخرى كالزمان والمكان التي لا تستحق الالتفات والتعيين اذ انها تتساوى في الحال ، ولو انها استحقت التسجيل كمفردات . فكلها تحول ، كلها تغيير . فكان بذلك قتل عثمان « النموذج الاول للثورة في الاسلام »[٢١] كما تمكن ادونيس من الكلام ليس فقط عن استمرارية الحركات الجوهرية ، بل اكد على وحدة الكل في وحدة الاسم ــ فقد حكى عن « الحركة الزنجية ــ القرمطية »[٢٢] المماثلة في الاهداف والفحوى للحركات المناهضة للامويين[٢٣] وهي ليست كذلك الا لتساويها في الاصل ولوحدتها في الجوهر . هكذا تنتج الاسطورة مفرداتها الاكاديمية : اطلاق تسمية على المفردات التاريخية ، التسمية الممكنة فقط في اطار الضدين : خير/ شر أو ثبات/ تحول ، والتسمية التي لا

---

٢٠ ــ المصدر نفسه ، ١/٢٧ ــ ٣١ ، ٣٩ ــ ٤٠

٢١ ــ المصدر نفسه ، ١/٧٧

٢٢ ــ المصدر نفسه ، ٢/٦٩ .

٢٣ ــ قارن وصف ادونيس لهذه الحركات في الثابت والمتحول ، ١/١٧٥ وما يليها و ٢/٦٣ وما يليها ، حيث لا تحليل بقدر ما هنالك سرد تاريخي يقترن بتوكيد للجوهر دونما ادنى تبرير .

تلصق بالمفردات على كثرتها الا واحدا من اسمين . يصبح البحث الاكاديمي بذلك تصحفا للكتب في سبيل توزيع مفردات محتواها على واحد من هذين الاسمين .

الاصل كما المحنا يجب ان يكون سحيقا ويجب ان يكون مبتدأ زمنيا والا ما استقام المقال التاريخي كمقال تاريخي ولذا فاننا نرى اصول الوحدات الاسطورية التي يسردها ادونيس بما هي حوادث تاريخية تتأكد بيانيا وتشكيليا في اصالتها بكونها سحيقة زمانيا بحيث يصبح الاصل هو الاول . فعصر الفتن الاولى هو عصر الارساء النهائي لجوهري المقال الادونيسي . فمعاوية « تيار تثبيت لما هو راهن وفقا لما استقر وساد بشكله الذي ارساه الخليفة الثالث . اما علي فتيار عودة تأصيلية الى الاصل الاول ، النبي ، وبدءا منه »[٢٤] . في كل الاصول ، على التحول ان يعود الى اصله وان يرتده ليحافظ عليه كأصل ، تماما كالثبات . واذا كان تيار الثبات هو الطاغي والمستمر ، فان تيار التحول هو الاصلي وبالتالي فهو الباقي . فالاول هو تيار القرشية العربية والسنة والصحابة ، اما الثاني فهو يدور حول « الاسلام بذاته » وحول « الانسان المسلم بما هو انسان »[٢٥] . الاول كطاووس كسرى حيث المجد ، والثاني كهدهد سليمان حيث الخبر[٢٦] . التياران ، كجوهرين ، يريدان نفسيهما في التاريخ دون ان يتحولا فعلا بعد تأسيس تاريخ الاصالة باسم التضاد بين جوهرين صيغ المتحول منهما بعبارات متوازية كالابداع والاصالة والحرية والانسانية .

كان على المقال التاريخي الادونيسي ان يكمل حقل موضوعاته باستيعاب ثقافتي الثبات والتحول . وقد تم ذلك بالبساطة والتقريرية اللذين تقتضيهما الضروريات البنيوية للمقال الادونيسي : تساوي الظواهر في الجوهرين وصدورها كلا عن أصل سحيق ومطابقة ظواهر كل نوع الواحدة لغيرها مطابقة تامة ما وراء تاريخية . فان كان أصل الثبات فصل الله عن الانسان ، فان الاشعرية ونظريتها للخلق المستمر وبالتالي لعجز الانسان عن خلق افعاله هي احدى مقابلات هذا الفصل . يرى ادونيس في مفهوم

---

٢٤ ــ الثابت والمتحول ، ٧٨/١ .

٢٥ ــ الثابت والمتحول ، ٣٦/١

٢٦ ــ فاتحة ، ص ٢٠١ : « المجد عند طاووس كسرى ، والخبر عند هدهد سليمان . وبينهما الفشل وطعم الرماد » .

الكسب نفيا للسببية ولسببية الفعل الانساني[٢٧] ، هذا مع انها ليست نفيا لهذه السببية بقدر كونها اسما ميتافيزيائيا لها . كما ان مفهوم العادة الاشعري الملازم ما هو الا بيان لانتظام الافعال الانسانية وغيرها من الواقعات ومن الالتفات الى قيمتها الميتافيزيائية ولصدورها عن الخالق . اما ردها مباشرة الى « عقل الاسلام » في شقه التاريخي الثابت فهو يذكرنا بمجموعة الافكار البدائية المتداولة في الاوساط الاستشراقية حول « عقل الاسلام » غير القادر على الانفصال عن اللاهوت كما تذكرنا بافكار ليفي ــ برول المبكرة حول « العقل البدائي » ــ وبين الاثنين قرابة ثقافية . كما يرى ادونيس ان المناحي التي بالامكان تسميتها تفسيرية في أصول الفقه ــ تقسيم الالفاظ ــ تهدف ، كما يقول ، « الى تحديد معنى العبارة وما تعبر عنه يقينيا لكي يمكن الحكم الصحيح[٢٨] ». هذا صحيح تمام الصحة . ولكن ادونيس يرى في وصفه هو لتقسيم العبارات في أصول الفقه نقدا لها مع ان الدقة في دلالتها على المعاني في هذا العلم التشريعي هي وظيفتها الاساسية والطبيعية . ان ما يوجه وصف ادونيس نقديا ، هو طبعا ، علاقة خفية يراها بين أصول الفقه و « الموقف الفقهي من اللغة » الذي يرى انه يتماثل في أصول الفقه مع الموقف من اللغة في الشعر والموقف من كل لا تحديد للمعاني في « العقل الاسلامي » .

ما يفعله ادونيس طبعا هو وضع تماثل بنيوي بين كل من التجليات التي شاء أن يراها للاسلام : فهنالك توازيا واضحا بين بنية الفقه (الاعادة الى الأصل والاحالة اليه ومحاولة التشبه به)[٢٩] . وبين بنية الشعر والفقه[٣٠] (الاحتذاء بالاقدمين وكان هذا الاحتذاء موفقا وممكنا من وجهة نظر التاريخ) . وعلاقة المحدث بالقديم عبر مفهوم البعد عنه (ويجب التنويه هنا ان ادونيس قفز عن تأريخ التفاصيل السحيق هنا

---

٢٧ ــ الثابت والمتحول ، ١/٤٥ ــ ٤٦ .

٢٨ ــ المصدر نفسه ، ١/٥٢ .

٢٩ ــ المصدر نفسه ، ٢/٢٠ وما يليها . الاحالة الى الاصول والعرض عليها لا يعني مطابقتها ويستحيل ان يعني ذلك . انظر تحليل جاك بيلك في (Rabat 1944) Essai sur la méthode juridique maghrébine وتحليلنا في القسم الثالث من الفصل الثاني من كتابنا (London , 1981) Ibn Khaldun

٣٠ ــ الثابت والمتحول ، ١/٦٦ وما يليها .

واقتصر في استشهاداته على ابن تيمية وانه في غيرها من الاحوال لم يفعل غير الاستشهاد بنصوص تتكلم عن المحدث والقديم ومن القيام بدراسة فيلولوجية لمعنى هذين اللفظين)[٣١] ، وتوازي هذه الاحالات التقليدية الاحالة الى الاصول العائلية لدى بني أمية وبني العباس الذين يحاكمهم وكأنهم احياء يرزقون[٣٢] احالات توازي بدورها احالتهم العالم الى التقليد السلطوي .

الشعر والفقه والتشريع والسياسة اذن وحدات لا فارق جوهري فعلي بينها ، فهي تتوازى في بناها الداخلية توازيات شرائح متطابقة لجوهر لا تراتب في تطابقها وتماثلها البنيوي . تعتاش السياسة كما يعتاش الشعر والفقه في مجال اسمه الدين ينفي معيشتها في حيزات لتشكلات تاريخية اسمها العلم والسياسة والرمز والتصورات الجمعية ، تماما كما يرى السلفيون والمستشرقون على حد سواء . يمتص الدين في لاهوتانيته جميع مجالات الحياة وكل ما يخرج عن نطاق سطوته المستغرقة يصبح دون نظام وبدون ترتيب ويماثل فوضى ما قبل الخلق ، ويجعل كل ما ترتب شيئا مطابقا لجوهره ولبنى هذا الجوهر .

ينطبق الشيء نفسه على ميثولوجيا التحول التي يحكي ادونيس حكايتها . فالمتحول جوهر نوعي يجمع عددا من الاحداث والافكار المتساوية والمتطابقة جوهريا . والتي تقيم علاقة تضاد مع الثبات وتقسم في هذا القضاء بسمات الحداثة : العقل ، الابداع ، الانسانية ، الاشتراكية . القرمطية ، تتجاوز القومية والجنس الى الانسان بما هو انسان[٣٣]» ، وهي بذلك توازي نقد الرازي وابن الراوندي للوحي ، التعبير الاول للحداثة في عودته الى الانسان بما هو انسان[٣٤] . كما يتطابق الاثنان مع

---

٣١ ـ المصدر نفسه ، ١/ ٧٠ ـ ٧١

٣٢ ـ انظر ادونيس ، « الدلالة التراجيدية في عاشوراء » النهار ، ١٩٧٤/٤/٢٨ ومواضع مختلفة من الثابت والمتحول .

٣٣ ـ الثابت والمتحول ، ١/ ٨٤ يبلغنا الطبري (تاريخ ، تحقيق دي خويه ، ٢٢٥٧/٣) ان يحيى شيخ القرامطة ادعى لنفسه نسبا حسينيا . افهذا تجاوز للجنس والقومية والقبلية ؟

٣٤ ـ المصدر نفسه ، ١/٨٨ ـ ٩٠ .

الانسانية التي تمثلها الصوفية [٣٥] . ومع ما يطابق عقلانية ابطال النبوءة في « تجريبية» جابر بن حيان ودلالة المجانسة لديه[٣٦] ، وفي انسانية وذاتية الباطنية بتجلياتها المختلفة من امامية وصوفية[٣٧] وما يوازي التأويل الصوفي والباطني من مجاز في الشعر[٣٨] . يقوم ادونيس بوضع هذه التطابقات الجوهرية المردودة الى عبارة « تحول » دون ان يجد القارىء إخبارا اكثر من تقرير عن تجاوز القرامطة القومية للانسانية التي لم تظهر كمفهوم فاعل قبل اواخر القرن الثامن عشر اساسا ، ودون ان يبلغنا عن اظلاميات المانوية والاديان الفارسية ما قبل الاسلامية التي احلت البعض من نقد الرازي وابن الراوندي ، ودون حتى الالماع الى تحويل الكائنات الى تجليات ربانية وتحويل النفس البشرية الى جزء من الربوبية في الحلول أو الى الاسباب التي تحدوه الى اعتبار المتصوف بما هو مجذوب ، وليس باعتباره رجل طريقة ، كما هو لا يبلغنا ان « تجريبية » جابر بن حيان قائمة على نظرية العناصر والامزجة وان دلالة المجانسة عملية منطقية قياسية نجدها في أصول الفقه ، او ان « ذاتية » الامامية والصوفية قائمة على رد الى أصول نصية في القرآن والحديث والسلسلة ، أو أن التأويل الصوفي والامامي تأويل تقليدي قائم على « طاعة رجل » كما قال احد الغلاة كما هو قائم على مبدأ ذو النون المصري من انه « ليس مريدا البتة من لم يكن اطوع لاستاذه من ربه » وقول ابن عربي ان « من لا شيخ له شيخه الشيطان »[٣٩] . ثم ان ادونيس اخيرا لا يدورنا حول الدراسات اللغوية والفقهية والتفسيرية للمجاز في العلوم التي يوسمها بالثابتة .

---

٣٥ ــ المصدر نفسه ، ٩٨/١ .

٣٦ ــ المصدر نفسه ، ٧٢/٢ وما يليها .

٣٧ ــ المصدر نفسه ، ٩٢/٢ وما يليها .

٣٨ ــ المصدر نفسه ، ١١٩/٢ .

٣٩ ــ الاستشهادين الاولين ماخوذان عن كتاب كثر ما يستشهد به ادونيس ، مصطفى كامل الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع (ط ٢٠ ، القاهرة ، ١٩٦٩) ص ٣٦٢ . قول ابن عربي عن اسين بلاثيوس ، ابن عربي ، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت / الكويت ، ١٩٧٩) ص ١٢٧ . كان الحري بادونيس ان يناقش في هذا الاطار القضية التي كتب عنها استاذه بولس نويا حول القباب وابن عباد الرندي فيما يتعلق بقضية الشيخة الصوفية .

الاظلام في المقال التاريخي الادونيسي ضروري طبعا لرد التاريخ الى جوهر يمكن التواصل معه من جوهر مرجو هو الحداثة ــ يربط ادونيس اصالة التحول بمعرفته ــ وبالتالي تواصله ــ مع النبوة المستمرة في الامامة والصوفية المعتبرة كثورة مستمرة (تقسيمة ادونيسية للثورة الدائمة ؟) والقرمطية[٤٠] . الاصالة تساوي الأصل في النبوة ، واعادة الاصل في الامامة والتصوف والقرمطية ، بالاصالة يهدم ادونيس الاصالة ، وبالدين يقارع الدين ، وباسم الحداثة يقدم نقدا للسنة ، اذ الحداثة التي يراها في الماضي وليدة وضع حالي يتلون تبعا لاطاره . فكلمة حداثة واخواتها من الكلمات ذات حقل للمعنى واسع يستوعب العديد من المعاني وعلى صلة بحقول اخرى من المعاني ، وتبعا للمعنى المعطى اليها ممكن توجيه التاريخ غائيا ، وربط الحداثة بالماضي بقراءة الماضي وكأنه ما قبل تاريخ حداثتنا . ولما كانت الحداثة ذاتية واشتراكية وابداعا وانسانية واسلاما وشعبية وثورة ، فمن الطبيعي ان يعلن ادونيس انه تجنب « الخوض في ماهية المفاهيم والمعاني ، كتحديد معنى الاتباع او الابداع او القديم او المحدث او الاصل او الاصالة »[٤١] فالخوض في فحوى الاصالة والابداع خوض في فحوى الواقع ومكوناته وبالتالي لفحوى التجاوز المرجو . خوض كهذا ينتج عن نمط من الفعل الثقافي يخرج عن نطاق الفعل المجرد الموسوم بالابداع والحداثة والتجدد ، وينقلب على انمحاق التمايز والتفارق الذي يضبط علاقات زماننا الراهن ، خوض كهذا ويحد بالواقع من حرية التحولات والهجرة من انبساط وانفتاح الاقاليم ويثبت النهار والليل بتمايزهما ويبقي هدهد سليمان حيث سليمان .

• • •

ليس كل فكر سلفي او شبه سلفي متحل بالحرية الادونيسية وليست لكل سلفية او شبه سلفية المجالي الزمانية والزمنية التي لادونيس ليست كل سلفية قادرة على تسمية اظلامها حداثة ، لأن الحدث الراهن الاظلامي اختير واعطي صفات الحداثة من ثورة وتحول ، كما كان سلفه قد اضفيت عليه سمات الحداثة من الماضي[٤٢] . ولكن الكتابة

---

٤٠ ــ الثابت والمتحول ، ٢/٢١١ .

٤١ ــ المصدر نفسه ، ١/٢٣ .

٤٢ ــ راجع مقال ادونيس في « مواقف » ٣٤ (١٩٧٩) ص ١٤٩ ــ ١٦٠ « بين الثبات والتحول ، خواطر حول الثورة الاسلامية في ايران » .

المنظومية للاستشراق بالعربية في اعمال ادونيس النثرية نقطة تقاطع بين السلفية واشباهها وبين الاستشراق بكماله . فاستشراق الاصالة (وفي الماضي القريب ، استشراق التعريب) هو محتوى هذا التقاطع وشكله بغض النظر عن دلالة الايجاب في الماضي — هي المعتزلة عند البعض والاشاعرة عند آخرين والغلاة عند غيرهم والمانية عند البعض الآخر وغيرها عند المستشرقين على مختلف مشاربهم . في كل الاحوال ، هناك انقطاع عن الماضي يعامل وكأنه غريب وخارج عن الطبيعية والعادة ، انقطاع بين المستقبل المرجو وصورة هذا المستقبل في الماضي عبر انقطاع لم يحققه غير الزمان وبالتالي فهو واه ومضاد لكل صحة وحقيقة ، وبالتالي يصبح وصالنا مع الهمج من القرامطة مثلا موضوعا قابلا للبحث الجدي .

الواقع غير ذلك . القرامطة وغيرهم من ابطال الاساطير الادونيسية وغيرها اسماء ماضية تربطنا بها رابطة ذاكرة محددة الحيز ، ذاكرة تستلهم كرمز وتتكفىء في حيز ثقافة عليا لا صيغ ثابتة لاشكالها (PARADIGM) وبالتالي لا تكامل لوحداتها في ثقافة وطنية تفرض اشكالها تستثنى ما لا شاكلها . القرامطة والتراث بعامة ماض منته لا استمرار له في الحاضر ولا يمكن ان يكون له وجود في المستقبل الا كرمز لفئة صغيرة من الناس هي فئات منتمية لثقافات عليا منقطعة تمام الانقطاع عن الثقافة العليا التي سادت حتى حوالى القرن ونصف والتي استبدلت بثقافات عليا جديدة لا ترابط بينها الا في البعض من مفاهيمها (من ديمقراطية وامة وعلم وغيرها) ثقافات تنشرها الجامعات كما تنشرها وسائل الاعلام والاجهزة الاخرى التي ساهمت في مشروع الدولة العربية الحديثة ونجحت الى حد اقصاه استيعاب بعض هذه المفاهيم وترتيلها في نتاج اكاديمي هزيل وابناه كسر ثقافة قديمة دون النجاح في خلق بديل عضوي لها . وفي مقابل مجموع هذه الثقافات العليا الابتدائية نجد ثقافات محلية انغلقت على نفسها وابتدأت للمرة الاولى منذ قرون بصياغة نفسها واساطيرها في شكل ثقافات عليا تطمح لان تكون ثقافة دولة (نتاج جامعة الكسليك مثلا وما في معناها) .

اين الاصالة من كل هذا ؟ ربما كانت الثقافات المحلية المنغلقة المتجددة كثقافة الجبهة اللبنانية هي الثقافات الوحيدة القادرة على التأصل العقلي في اساطيرها وكتابة تاريخها تبعا لهذه الاساطير الاثنية ، وربما كان لهذه الاصالة امل اكبر في التحول الى واقع ثقافي ، اذ ان الاصالة كعلاقة بالماضي وبجوهر الشعب في حال الجبهة اللبنانية عامل ذو وزن فعلي ، اي ذو وزن يومي سياسي معاش في وضع يتم فيه بناء دولة على

اسس انثروبولوجية محدثة . في حالة كهذه من المحتم ان تبرز ثقافة عضوية اصيلة وان كانت مستتبعة ــ فهي اصيلة في فولكلوريتها ، مستتبعة في تكنوقراطيتها (التي ينتج عنها ، بالمناسبة ، « علمانية » الكتائب المعلنة) .

اما الاستتباع الثقافي المطلق فهو في الاستشراق الاصولي . مجال الاستتباع هذا انعدام ثقافة وطنية جامعة متمثلة في مؤسسات تفرض رقابة على الصيغ والاشكال (رقاباتنا لا تنتبه الا الى المضمون ومن تشديدها على الشعارات المباشرة ، ومناهجنا العلمية لا تعلم الا المضمون ، ومن ثم اعتمادها على الحفظ) . الانعدام المرتبط بغياب سلطة وطنية عضوية ذات توجه تاريخي محدد ومعين ، ومجاله الآخر هو اهمال الثقافات الفولكلورية التي تنمو وتتمحور حول ذاتها (كالاسلام المحلي هنا وهناك ، او الفرعونية ، او البربرية ، او المارونية ، أو غيرها) . ونتيجة هذا الوضع يبرز الكلام حول الأصالة بصورها الاسلامية المختلفة نتيجة لفشل مشروع هيمنة لثقافة دولة ، وبقايا لواقع سابق تتوازى فيه الأصالة مع تجربة التكنوقراطية (كما في الثقافة العليا في الخليج) . الأصالة الاسلاموية نمط عبور معرفي نحو الماضي يستخدم الاساليب الاستشراقية في تحديد الماضي وفي تعيين نفسه وان اهمل البعض من محتوى الاستشراق المعياري او عكس وجهته ، نمط عبور أساسه الراهن الاستتباع لثقافة غربية مفاهيمها متغلغلة في أوساط لا تزال تسعى دون جدوى لتشكل نفسها فئة مثقفين ذوي علاقة عضوية بواقعهم وبوجهة هذا الواقع ، مع كون هذا الواقع.واقع استتباع ولا عضوية تفتتت فيه الثقافات العليا (الى برغسونية ووصفية تجريبية وسلوكوية وغيرها دونما رابط ثبات شكلي PARADIGMطاغ) كما تفتتت فيها البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الى وحدات كلا فيها يرتبط دون توسط الآخر بالمركز ، وهذا في وقت ابتدأ فيه في الاطراف اثر ثقافة ما بعد الاستنارة المستجدة في المركز ، ثقافة نفي جوهرية الانسانية والعقلانية في الثقافة العليا ، وثقافة الاستهلاك في الفولكلور والحيز الشعبي للرموز والثقافة . الاصالة الاسلاموية اذن التعبير الامثل عن الاستتباع الثقافي : في مضمونها اولا ، وفي كونها محتوى لا عضوية سياسية/ ثقافية مستتبعة ثانيا . الانغلاق التاريخي الذي تروجه الشبه سلفية الراهنة اذن تواصل عضوي مع مركز الاستتباع بكونه نتاجا ، مباشرة لتفتيت هذا المركز للاطراف الذين نحن احداها ، هو تعبيرا عن التفتت في لا عضوية نظرته الى التاريخ وبأصالته في النظرة الى التواريخ الاضيق على حد سواء .